مجموعة مؤلفين

الحرية في الفكر العربي المعاصر

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفصل الثالث

ماذا يعني أن نفكر عربيًا في الحرية؟

المنجي السرباجي

يستمد السؤال الذي جعلناه عنوانًا للبحث مشروعيته من اعتبارين متنافرين ولكنهما متلازمان: **أولهما** الوعي بأن معنى الحرية لا يمكن تمثّله خارج انتساب الفرد إلى جماعة ما، وبمعزل عن سياقات موضوعية من الحرمان من الحرية ومن الصراع من أجلها. و**ثانيهما** الخشية من أن يكون التنزيل السياقي لمسألة الحرية ضمن مرجعية ثقافية مخصوصة مدخلًا لتبرير الحد من الحريات باسم الخصوصية، ثقافيةً أكانت أم سياسية أم اجتماعية. لذلك، فإن رهان هذا السؤال هو تأكيد حاجة الفكر العربي المعاصر إلى برنامج تفكير في الحرية يتجاوز التوتر القائم بين معيارية الحرية كقيمة كونية وضرورة ربطها بوضعية الإنسان العربي بوصفه فاعلًا سياسيًا واجتماعيًا، وهو ما يقتضي حمل عبارة «عربيًا» على معنى خصوصية الشروط الثقافية والحضارية لفعل التفكير في الحرية، وهي خصوصية لا تنفي البتة وحدة العقل في كونيته لا حملها على معنى الاستثناء الذي ينكر، باسم النسبية الثقافية، كل طموح كوني للعقل. وهكذا، لا يكون التفكير في الحرية ممكنًا إلا بالتخلي عن زعم أن السياق السياسي والاجتماعي العربي يملي مجموعة من الأولويات، كالتنمية والكرامة الوطنية واستقلالية القرار الوطني والحفاظ على الهوية؛ فبمعزل عن مدى وجاهة هذه «الأولويات» اليوم، فإن ادعاءها ليس إلا إنكارًا متخفيًا للحرية ولمقتضياتها. ولا يكون التفكير في الحرية ممكنًا أيضًا إلا بالتخلي عن زعم الصلاحية الكونية لنماذج محددة للحرية، كالأنموذج الليبرالي مثلًا؛ ففي التسليم بهذه

النماذج مصادرة لمعنى التفكير، وتمييع للمضمون السياسي للحرية باعتبارها مطلبًا لا يتحقق فعليًا إلا في إطار تنظيم مؤسسي محدد.

لكن هذا الرهان دونه ذاكرة سياسية مشبعة بوضعيات الاستبداد والتسلط وبجهد فكري لم يتوقف عن تسويغهما، فيكون المشكل الأول الذي يجابه التفكير في الحرية لدى الباحث العربي المعاصر هو مواجهة هذه الذاكرة، أي مواجهة الفكر لنفسه من خلال التساؤل عن مصادره: هل تمنحه هذه المصادر، اليوم تحديدًا، القدرة على طرح سؤال الحرية وجعله مصلحة عليا لكل عقلانية سياسية عربية جديدة؟ إن سؤال الحرية يكتسب دلالته لا بالنظر إلى واقع لمّا تتحول فيه الحرية إلى ثقافة مكونة للنسيج المؤسسي للمجتمع كما لشخصية الأفراد، فحسب، بل أيضًا بالنظر إلى ممارسة فكر ما تقطع مع عقل سياسي اختُزل وظيفيًا إلى مهمة تسويغ سلطة الأمر الواقع.

تبعًا لذلك، يدافع البحث عن الفرضية القائلة بضرورة أن يكون منطلق التفكير عربيًا في الحرية هو النقد الجذري لهذا العقل ولبرنامج عمله، لا قفزًا على الشروط التاريخية والواقعية للتفكير في الحرية بل بحثًا عن عقلانية بديلة، أي عن تفكير ينأى بنفسه عن الوظيفة التبريرية بأن يكون متجذرًا في سياقاته، ومتمثلًا ما يتخلل هذه السياقات من تجارب استبداد وجور، ومدركًا طبيعة التنظيم المؤسسي الذي أنتجها ودعمها وضرورة إعادة تكوينه ضمن تصور عام للدولة العادلة. في هذا كله، يقترح البحث ملاحظات برنامجية حول القضايا التي ينبغي أن يمسها التفكير في مسألة الحرية، وحول كيفية مقاربتها من دون الخوض في ممستوياتها ونماذجها المختلفة وفي مسألة حدودها.

كيف إذًا يكون التفكير عربيًا في الحرية ممكنًا بالنظر إلى ذاكرة لا تسعفنا بتعريفٍ للحرية نلقى فيه ما نتطلع إليه اليوم من استقلالية فردية وجماعية؟ هل يمكن التفكير في الحرية بالأدوات الفكرية نفسها التي أنتجت ثقافة الاستبداد على مدى قرون؟ كيف يمكن إعادة تكوين العقل السياسي العربي حتى يضطلع بمسؤولية التفكير في الحرية؟ وكيف يمكن هذا العقل أن يثبّتها قيمةً إنسانية كونية من غير أن يتنكر في الآن ذاته لسياقاته الخاصة باعتباره عقلًا عربيًا؟ هل يستدعي التفكير في الحرية إذًا التفكير في الهوية أولًا أم التفكير ضدها أولًا؟

وهل يمكن التفكير في الحرية بمعزل عن شروط إمكانها المؤسسية؟ ما هذه الشروط؟ وهل تمثّل ضمانًا للقطع مع البنى المؤسسية للاستبداد؟

أولًا: التفكير عربيًا في الحرية من أجل عقلانية معيارية بديلة

ما من حاجة اليوم إلى إعادة تأكيد تعدد معاني لفظة الحرية وتشعّبها. ولكن ربما يكون من المهم في المقابل أن نلاحظ أن الاستعمالات المعاصرة لهذه اللفظة تلتقي جميعًا عند مبدأ مشترك يعبّر عمّا صرنا نفهمه أو نتطلع إليه في عصرنا الراهن وعلى صعيد عالمي عند حديثنا عن الحرية. هذا المبدأ هو «الاستقلال الذاتي للفرد»، أو «الأتونوميا الفردية» (Individual Autonomy). بهذا المعنى، أي كأتونوميا فردية، طبعت قيمة الحرية التنظيم المؤسسي للمجتمعات الحديثة أكثر من أي قيمة أخرى[1]؛ فالنُّظم القانونية المختلفة وأشكال التنظيم السياسي وأنماط التعاقد، وحتى تنظيم النفاذ للتكنولوجيا الاتصالية، تراعي في الأساس مبدأ استقلالية الفرد، أكان شخصًا أخلاقيًا أم عضوًا في مجموعة سياسية أو عقائدية أو غيرها. وحتى فلسفات التواصل مع آبل (Apel) **وهبرماس**، وهي التي تفكر من خارج **براديغم** الذاتية و**براديغم** الوعي، أو تلك التي تصدت للطابع الذاتي التفتيتي لحقوق الإنسان مع أرندت، لا تنفي هذا المبدأ، وإنما تحاول، على أساسه، تطوير نماذج من الحرية التواصلية أو الجمهورية.

في الحقيقة، إن هذه الدلالة للحرية هي بامتياز دلالة حديثة انبثقت من رحم جدل هو في الأصل حقوقي - لاهوتي[2] قبل أن تطبع الفكر الفلسفي الحديث، وتأخذ زخمها كله مع كانط. لا يعني ذلك أن الحرية في معناها الفردي أو الداخلي كانت مجهولة تمامًا في الفكر ماقبل الحديث، ولكن هذه

(1) Axel Honneth, *Le Droit de la liberté: Esquisse d'une éthicité démocratique*, traduit de l'allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusc, NRF essais (Paris: Gallimard, 2015), p. 33.

(2) فتحي المسكيني، **الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة** (بيروت: جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2011)، ص 75.

الدلالة أصبحت مع الأزمنة الحديثة فقط تحيل إلى شكل «تعيين الإنسان لذاته ككائن عاقل حر مريد في كرة واحدة»[3]، بل أصبحت هذه الدلالة أيضًا محددة لبنية التنظيم المؤسسي للمجتمع. إن مفهوم الحرية كاستقلال ذاتي للفرد هو تعبير عن وعي جديد للإنسان بذاته كقدرة على المعرفة وكقدرة على التشريع في الآن ذاته.

ما من شك في أن مصطلح الاستقلالية أفضى مذ ذاك إلى طيفٍ واسع من المقاربات بخصوص الحرية، ولم تكن الليبرالية بتنويعاتها المختلفة إلا إحداها؛ فسواء فهمنا الحرية في معنى سالب، كغياب كلي لمعوّقات الفعل، أو في معنى التحديد الذاتي، أو كذلك في معنى التحقق الذاتي على أساس تصور للحياة الخيرة، فإن استقلالية الفرد تظل مبدأ أصليًا غير قابل للتجاوز. لكن مع ذلك، لن يكون في الإمكان إنكار تضافر مجموعة من الشروط الموضوعية التي أنتجت الحاجة إلى هذا المبدأ والحاجة إلى إعادة تكوين التنظيم المؤسسي للمجتمع وفقًا لمقتضياته. يمكن أن نؤكد ثلاثة شروط ربما لا تكون الوحيدة، ولكنها تبدو الأهم:

- **الشرط الاجتماعي الاقتصادي**، ويتمثّل في ظهور النظام الرأسمالي وتأكُّل التراتبية الاجتماعية التي كرسها النظام الإقطاعي استنادًا إلى مبدأ «الشرف» لمصلحة تنظيم اجتماعي جديد يدّعي المساواة ويقوم على مبدأ «احترام» الفرد في ذاته كمبدأ ذي صلاحية كونية. تزامن ذلك كله مع عقلنة مطردة للعلاقات الاجتماعية ولسيرورات الاندماج، وأصبحت الملْكية الفردية والتعاقد بين الأفراد، كما في تصور هيغل مثلًا، الأفق المؤسسي الأوّلي الذي تتحقق ضمنه قيمة الحرية.

- **الشرط المعرفي**، ويتمثل في التحولات العلمية الكبرى وفي إثبات الإنسان ذاتَه باعتبارها قدرة على المعرفة؛ فنشأة العلم الحديث بوصفه معرفة وضعية واعية بحدودها ولكن أيضًا بممكناتها النظرية - والتقنية - أدت إلى إزاحة مسألة الحرية من مجال العقل النظري، حيث تجلت نقيضةً من نقائض العقل لتصبح مبدأ مؤسسًا للعقل العملي، كما في تصور كانط مثلًا.

(3) المرجع نفسه، ص 77.

- **الشرط السياسي**، حيث انتهت الحروب الطائفية التي قسّمت المجتمعات الأوروبية إلى أشكال من التسوية السلمية القائمة على التسامح (مرسوم نانت)، ومن ثم على وجه الخصوص تأسيس الدول - الأمم ذات السيادة في إثر معاهدة وستفاليا. وفي هذا الإطار، وقع تدريجيًا تفكيك الرابط بين السياسي واللاهوتي بالتزامن مع التمييز بين الفضاء الخاص والفضاء العمومي، كما في تصور جون لوك مثلًا.

تتقاطع هذه الشروط كلها عند نقطتين: **الأولى** توكيد الإنسان في فرديته مرجعيةً نهائية للفعل الاقتصادي الحر، للمعرفة الحرة وللحياة السياسية الحرة. و**الثانية** عقلنة العالم المعيش بطريقة تجعل الإنسان هو ذاته مرجع كل معيارية معرفية أو عملية، حتى غدا الرابط بين الحرية والعقلانية رابطًا لا انفصام له.

في مقابل ذلك كله، يبدو هذا التعريف الظافر للحرية اليوم مربكًا للباحث العربي المعاصر، لا على جهة ما تثيره مصطلحات «الاستقلال بالنفَس»[4] وأن «يُخلّى المرء إلى نفسه»[5] من دلالة تراوح بين الاستبداد والفوضى من دون إحالة إلى معنى الحرية، فحسب، بل أيضًا لأنه لا يجد في مصادره التراثية سندًا قويًا لتبيئة مفهوم «الاستقلال الذاتي للفرد»؛ فهذه المصادر، ولا سيما منها تلك المندرجة في حقل الفكر السياسي، كثفت اهتمامها على نحو خاص بآداب الملْك والسلطان، وبالتسويغ الديني والأخلاقي لأنظمة الحكم السائدة، ما جعل العقل السياسي العربي[6] يتكون أساسًا كعقل سياسي أداتي، أي كعقل وقع اختزاله في وظيفة محددة هي تبرير الوقائع وإضفاء المشروعية على أنظمة انتزعت الحكم بالغلبة والقوة.

---

(4) المرجع نفسه، ص 74.

(5) أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964)، ص 99. ومن المرجح أن الفارابي في حديثه عن الفرد «المخلَّى لنفسه» إنما كان يستحضر معنى الأتونوميا. لذلك، فإن هذه العبارة تنقل في تقديرنا معنى الأتونوميا بصورة أكثر دقة من عبارة الاستقلال بالنفس.

(6) صفة «العربي» المحمولة على العقل ليست نفيًا لكونية العقل ولا تأكيدًا للفرضية القائلة إن للعقل هوية ثقافية؛ فالإقرار بنسبية العقل مثّلت دائمًا المدخل الفلسفي الملائم لتبرير الاستبداد؛ إنها فحسب إشارة إلى فكر تكوّن ضمن شروط ثقافية وحضارية مخصوصة واشتغل من خلالها.

بالفعل، لم يُنتج العقل السياسي العربي الكلاسيكي على نحو نسقي فلسفةً معيارية في السياسة بقدر ما أنتج وصفات إمبريقية للحكم وأدواته وأخلاقياته. إن مصدر القلق الأساسي بالنسبة إليه هو فرض نمط من الاستقرار ضمن جماعة هي في العموم موحَّدة دينيًا، إلا أنها متنوعة إثنيًا وقَبَليًا، وحتى طائفيًا. لذلك، طفق هذا العقل يبرر الطبيعة السلطانية للدولة ويؤسس لها دينيًا، مضفيًا على المغالبة – بالاستناد إلى العصبية – ما تحتاج إليه من مشروعية لضمان الاستقرار. هنا، مثلت الطاعة الضامن العملي لهذا الاستقرار، ما يعني بقاء المجال السياسي خارج دائرة التفكير في الحق. وربما يبلغ التبرير الديني للحكم ذروته في تعريف السلطان بأنه هو ذاته نظام الحقوق، وبأنه «حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده»[7]، في نوع من الخلط بين طاعة الله وطاعة السلطان وطاعة الحق.

يكشف هذا الوضع عن المنحى الذي اتخذه العقل السياسي العربي الكلاسيكي؛ فهو عبّر عن نفسه من خلال ما يسمّيه الجابري «تجليات أيديولوجية بدأت بالتعالي بالسياسة وتسييس المتعالي لتنتهي بالمماثلة بين رئيس المدينة الكونية (الله) ورئيس المدينة البشرية (الخليفة)»[8]، فكان أن أفرز أيديولوجيا تبريرية أكثر ممّا أفرز عقلانية تأسيسية. وحتى التجاوز الفلسفي لوصفات الحكم والطاعة اكتفى بتصنيف «المدينة الجماعية التي كل واحد من أهلها مطلق مخلى لنفسه (...) وأهلها متساوون (...) أحرار يعملون ما شاؤوا»[9] ضمن أكثر المدن الجاهلية خيرًا وشرًا معًا[10]. وظل هذا التجاوز الفلسفي بدوره بعيدًا عن مسعى التأسيس لقيم العدالة والحرية كمعايير سياسية،

(7) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، درس ومنتخبات بقلم فؤاد أفرام البستاني، ج 1 (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1927)، ص 6. يعرّف الكاتب السلطان بطريقة تذوّب المسافة بين السلطة والحق: «السلطان زمام الأمور، ونظام الحقوق، وقوام الحدود والقطب الذي عليه مدار الدنيا. وهو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده». وحيث يكون السلطان، ظل الإله، ناطقًا بالحق يضيق، بلا ريب، مجال الحرية.

(8) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ 3، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 364.

(9) الفارابي، ص 99.

(10) المرجع نفسه، ص 101.

أي فشل في أن ينتج عقلًا معياريًا قادرًا على تدبر القيم في كونيتها لا على تحويلها إلى أدوات لتبرير واقع مخصوص.

لذلك، يمرّ التفكير عربيًا في الحرية اليوم حتمًا عبر القطيعة مع العقل الأداتي الذي طبع أغلب النصوص التراثية وأغلبية القراءات للمصادر المؤسسة، وخاصةً القرآن. هل يعني هذا أن التفكير في الحرية عربيًا لم يُطرح إطلاقًا خارج إطار الالتزام الوظيفي للعقل الأداتي بتبرير «النمطية السلطانية للدولة»[11] وتكريسها؟ والأهم من ذلك هو هل نأخذ مطلب التحرر من وظيفية العقل الأداتي لمصلحة عقلانية معيارية مأخذ القطيعة مع التراث في مجمله، باعتبار أنه لم يستخلص معنى الحرية كأتونوميا؟ وهل يكون استيعاب النماذج الحديثة للحرية هو الأفق الوحيد للقطيعة مع العقل الأداتي؟

تنبني هذه الأسئلة على مقدمات لا تخلو من التباس؛ فهي تفترض أن الخيار الوحيد لمواجهة محدودية حضور الحرية مطلبًا سياسيًا في المصادر التراثية هو استيعاب نماذج جاهزة للحرية وللتحرر، منكرة بذلك تعدد مسارات تحقيق الحرية وأنماط ممارستها، ومنكرة أيضًا أن الحرية، ككل فكرة، لا يمكن تمثّلها خارج سياقاتها التاريخية. لذلك، فإن التفكير عربيًا في مشكل الحرية ينبغي أن ينطلق من الوعي بتعدد الموارد المتاحة للتفكير في هذا المشكل، وبتعدد المسارات الفعلية للتحرر، وهو ما يستدعي مراجعة مجموعة من الأحكام:

– **ضرورة تنسيب الحكم القائل بأن سؤال الحرية لم يمثّل هاجسًا للفكر العربي**؛ فمن أهم الخلاصات التي انتهى إليها مستشرق مثل روزنتال في بحثه بشأن مفهوم الحرية في الإسلام هي أن «المجتمع الإسلامي (...) لم يكن يتحمل محاولة للتغيير باسم فكرة ذات زخم كبير كالحرية»[12]، مؤكدًا بذلك محدودية حضورها، سواء كغرض للتأمل الفلسفي أو كدافع لحركات سياسية

(11) كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية** (بيروت: دار الطليعة الجديدة، 1999)، ص 162.

(12) فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي**، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد، ط 2 (بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007)، ص 179.

واجتماعية، وإن حضرت فبتأثير من الثقافتين اليونانية والساسانية. وفي نظره أن حرية الفرد لم تكن تحظى إلا باحترام متواضع مقرون بغياب أي معنى من معاني الحرية المدنية[13]. وربما لا تكون هذه الأحكام خاطئة في المطلق؛ إذ يؤيدها تاريخ طويل من الاستبداد والطغيان لم تتمكن فيه الدولة من تجاوز القبيلة (كما هو الشأن مع الأمويين)، ولم تترفّع فيه الإمبراطورية عن الصراعات الأيديولوجية (كما هو الشأن مع العباسيين).

لكن هذا كله لا يعني أن سؤال الحرية كان غريبًا على الفكر العربي أو مستجدًا باعتراف روزنتال نفسه؛ فهو يورد شواهد ونصوصًا للمعتزلة وابن عربي والغزالي تدل على تقبّل لمعنى الحرية بما هي قدرة على الاختيار، وبما هي مقتضى سياسي ووجوديً. بل إن الأمر الأهم الذي غفل عنه روزنتال أيضًا هو أن مواقف هؤلاء المفكرين يمكن أن تجد لها تأصيلًا في النص الديني الذي يقبل بحرية العقيدة وبمسؤولية الإنسان الفردية عن اختياراته.

لذلك، لئن لم تستخلص النصوص التراثية التي تشكّل الجزء الأهم من «مصادر أنفسنا»[14] معنى الحرية كاستقلالية ذاتية للفرد، مع جميع تبعات ذلك في مجال السياسة والتشريع، فإن هذه النصوص لم تكن خلوًا بإطلاق من الوعي بالحرية كبُعد مؤسس لما هو إنساني، كما توحي بذلك كتابات ابن باجة مثلًا[15]. بل أكثر من ذلك، حتى في مجال الممارسة السياسية الفعلية، لم يكن الخروج عن الاستبداد ومقاومته من الأشياء غير المألوفة، حتى وإن لم يرفع قيم الثورات المواطنية الحديثة؛ فهيمنة العنصر الديني على عالم معيش تقليدي تجعل جميع ادعاءات المشروعية لمصلحة السلطة القائمة أو ضدها مستمدة

(13) المرجع نفسه، ص 93.

(14) إحالة لعنوان كتاب تشارلز تايلور *Sources of the Self* (**مصادر النفس**)، وهي ترجمة اعتمدها المسكيني في كتابه **الهوية والحرية**، متمايزًا بذلك عن الترجمة التي اقترحها حيدر حاج إسماعيل للكتاب تحت عنوان **منابع الذات**، المنظمة العربية للترجمة، 2014.

(15) نستطيع أن نقرأ مثلًا في **تدبير المتوحد** لابن باجة «والأفعال الإنسانية الخاصة به هي ما يكون باختياره، فكل ما يفعله الانسان باختيار فهو فعل إنساني، وكل فعل إنساني فهو فعل باختيار. وأعني بالاختيار الإرادة الكائنة عن روية». يُنظر: أبو بكر محمد بن يحيى بن باجة، **تدبير المتوحد** (تونس: سراس للنشر، 1994)، ص 16.

من تصور لعلاقة ما بالمقدس. بيد أنه لا يمكن بأيّ حال أن ننفي وجود علاقة بين التفكير في الحرية ضمن الأطر الكلامية واللاهوتيّة وتبرير أنظمة سلطة محددة؛ إذ أدى التفكير في الحرية نفيًا وإثباتًا وظيفة أيديولوجية تبريرية هي من صميم برنامج عمل ما سميناه العقل الأداتي.

– **ضرورة الإقرار بتاريخية الوعي بقيمة الحرية وبدلالتها؛** إذ لم يقترن مفهوم الحرية عند القدامى، خصوصًا في الفلسفة السياسية اليونانية، بمعنى الاستقلال الذاتي للفرد ولا – على نحو خاص – بمعنى غياب المعوقات، أي بشكل من الحرية السالبة. في هذا الصدد، بيّن بنجامين كونستان بوضوح أن حرية القدامى تتمثّل في الممارسة الجماعية للسيادة؛ فهي أساسًا حرية جماعية. والأهم هو أن هذه الحرية الجماعية في نظرهم لا تتناقض البتة مع خضوع الفرد التام لسلطة المجموعة[16]؛ فالقدامى لم يدركوا بعدُ شكل الحرية كحقوق ذاتية للفعل وللامتناع عن الفعل، ولم يكن ثمة تمييز بين المجال الخاص والمجال العمومي، وما جعل هذا التمييز ممكنًا في المجتمعات الحديثة هو – تحديدًا – مبدأ الاستقلال الذاتي للفرد.

لم يكن التفكير في الحرية في السياق اليوناني، وهو الأكثر انفتاحًا والأكثر تمرسًا على التجربة الديمقراطية، يستهدف بالضرورة تقويض مؤسسة العبودية؛ فلا عجب إذًا أن تتعايش دعاوى الحرية عند أفلاطون أو عند الرواقيين مع مؤسسة العبودية. بل أكثر من ذلك، لولا مؤسسة العبودية لما كان لعشرين ألف أثيني أن يتداولوا كل يوم شأنهم المشترك في الساحات العامة[17]. وبهذا المعنى، فإن فكرًا دافع عن «حرية الإرادة والاختيار» وعن أن «الناس يولدون أحرارًا»، وأدرك أن الحرية هي «الخروج عن رقّ الكائنات»، وأنتج تشريعات تستهدف محاصرة مؤسسة الرق أو تكشف عن قناعة عميقة بالتسامح الديني، إنما هو فكر رائد في سياقه، فإن حصل لاحقًا إجهاض لمسار التحرر، فإن ذلك لا يعود إلى فقر معرفي في مجال التفكير في الحرية بقدر ما يتعلق الأمر بموازين قوى سياسية

(16) Benjamin Constant, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes,» dans: Benjamin Constant, *Oeuvres politiques de Benjamin Constant*, avec introduction, notes et index par Charles Louandre (Paris: Charpentier, 1874), p. 261.

(17) Ibid., p. 266.

واقتصادية واقعية استدامت ما يسمّيه محمد الشرفي «سوء التفاهم التاريخي»[18] بين أصولية الفقهاء ونصٍّ مؤسس قابل لأكثر التأويلات تقدمية في مجال الحرية. إن الشعوب تصنع بنفسها تاريخ تحررها الخاص، أفترانا ملزمين بتكرار تجارب الآخرين في التحرر حتى نعبّر عن تلك الفكرة «ذات الزخم الكبير»؟

– **ضرورة الإقرار بأن كل تنظيم اجتماعي ومؤسسي يجعل ممارسة الحرية خاضعة لثنائية الإدماج والإقصاء**، فلم يمنع الطابع السلطاني للدولة العربية – الإسلامية من وجود مؤسسات وتقاليد معادية للتسلط وموافقة لبعض من معاني الحرية، كما كشف عن ذلك عبد الله العروي[19]. وهذا يعني أن التنظيم الاجتماعي العربي – الإسلامي تشكّل عبر أنماط متعددة من الاندماج ليست الأمة، بما هي جماعة دينية – سياسية، إلا أحد وجوهها. وكثيرًا ما وجدت هذه «الأمة» نفسها في مواجهة حركات ترفض – لأسباب متنوعة، بما فيها الاستبداد السياسي– الخضوع لسلطانها من دون أن يعني ذلك أن هذا الرفض وجد له تأصيلًا فلسفيًا وضعيًا، أي خارج دائرة المرجعية الدينية، أو أنه استند إلى تمثّل ما لمعنى المواطنة.

هنا، بالتحديد، تظهر نقطة تمايز مهمة بين التمثل اليوناني القديم للحرية كمشاركة مواطنية جماعية في الشأن العام والتمثّل العربي للحرية المثخن بقيم ما قبل الأمة، أي قيم القبيلة والعشيرة، وهي صدى تمايز أعمق بين نمط الاندماج المواطني ونمط الاندماج على أساس العصبية وروابط الدم. ولعل هذا ما يفسر ما اعتبره روزنتال غيابًا لمعنى الحرية المدنية.

على الرغم من ذلك، فإن الاختلاف بين التجربتين الفكريتين ليس مطلقًا بالنظر إلى إنكارهما شكل الحرية القائمة على رفض النظام. وبالتالي، كما أفرز العقل السياسي اليوناني جدلية إقصاء وإدماج باستبعاد الأجانب والعبيد والنساء من مجال الحرية الجماعية، وجعَلها حكرًا على الأثينيين

(18) محمد الشرفي، **الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي** (دمشق: دار بتراء للنشر والتوزيع، 2008).

(19) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط 5 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 18–25، والجابري، ص 324–328.

الأحرار – بالمعنى الطبقي – الذكور البالغين، فإن العقل السياسي العربي جعل الشأن السياسي حكرًا على دوائر ضيقة (الخاصة أو خاصة الخاصة) لم يكن تُشكّل بمعزل عن لعبة العصبيات وعن الغطاء الديني للمشروعية. بل إن جدلية الإقصاء والإدماج التي يقوم عليها الأنموذج السيادوي للدولة – الأمة المعاصرة (مواطن/أجنبي) هي ما يعين اليوم مجال الحرية السياسية وحدودها؛ فالحقوق والحريات السياسية تُمنح على أساس المواطنة الضمن – دولية فحسب.

بناءً على هذه الملاحظات، لا يمكن زعم أن الفكر العربي الكلاسيكي لم يطرح سؤال الحرية. ولكن يجب الإقرار بأن مقاربة مسألة الحرية كانت محددة بمقتضيات موضوعية، منها هيمنة العنصر الديني الذي مثّل ضامنًا للاندماج الاجتماعي والتمثّل العام للسياسي ونمط استقبال الفكر السياسي للثقافات الأخرى، خصوصًا الفارسية واليونانية، ومثّل ذلك كله إطارًا ملائمًا لهيمنة الطابع الوظيفي والأداتي على العقل السياسي العربي. وإذا لم تقدم المصادر التراثية تصورًا أو تعريفًا للحرية باعتبارها استقلالًا ذاتيًا للفرد، فلا يوجد في ذلك أي استثناء عربي؛ فأن نفكر عربيًا في الحرية هو أن نعترف أولًا بتعدد موارد هذا التفكير، ومنها نصوصنا التراثية، وأن نوجّه هذا التفكير بصورة خاصة نحو نقد جذري للعقل الأداتي ولبرنامج عمله لا بهدف القفز على الشروط التاريخية والواقعية للتفكير في الحرية وإنما بهدف البحث عن عقلانية معيارية متجذرة في سياقاتها، أي مدركة تجارب الاستبداد والحد من الحرية ومدركة التنظيم المؤسسي المتحكم فيها وواعية بطبيعة الأزمات المؤسسية الاجتماعية والسياسية التي تعمّق واقع الاستبداد. فإذا كان الطابع المعياري لهذه العقلانية ينقذ العقل من الاغتراب في الوظيفة التبريرية، فإن الانفتاح على أزمات الواقع تنقذه من الاغتراب في النماذج الجاهزة، تراثية أكانت أم حداثية؛ **فأن نفكر عربيًا في الحرية هو أن نفكر فيها بأنفسنا، ضد أنفسنا، معًا، الآن وهنا.**

ما هي ملامح هذا العقل؟ وهل نفهم من هذه العودة إلى أنفسنا فرض نظام أفكار يستبق فيه سؤال الهوية سؤالَ الحرية؟ كيف يمكن تجاوز الاختزالية الوظيفية للعقل السياسي من دون أن تفقد القيم، خصوصًا قيمة الحرية، صلتها بالوقائع وسندها الإمبريقي؟

ثانيًا: التفكير عربيًا في الحرية
بين كونية القيم وسياقية الوقائع

أدى فعلا التفكير في الحرية في إطار الفكر العربي الحديث من خارج سياقاتها وظرفياتها إلى تعزيز أحكام مسبقة تعكس يأسًا من أي تجربة مستقبلية ممكنة للحرية، أو توصي بفرض نماذج جاهزة من دون مراعاة شروط إمكانها خارج سياقها الأصلي؛ فكثيرون من مفكري النهضة حاولوا التأسيس لمطلب الحرية بربطه بالتقدم أو بالتحديث، ولكن من غير تشخيص فعلي لمَواطن الاستبداد وللأزمات التي تمثّل الحرية حلًا لها. ترتب عن هذا الأمر عجز عن تحويل القيم الدستورية التي كانت تزخر بها كتابات الليبراليين من رواد النهضة إلى قيم متحققة في المؤسسات وفي الممارسة الاجتماعية، على الرغم من موجة الدساتير الليبرالية للثلث الأول من القرن العشرين. إن الأزمة الحقيقية لهذه التجربة الدستورية ولنمط التفكير الذي أنتجها هي أنهما استبطنا وهْم أن المعايير، أيًا يكن سياق نشأتها، يمكن أن تنتج الوقائع أيًا يكن سياق حدوثها، أي إنها فككت الرابط بين واقعية الفاعلين (مؤسسات وأفرادًا) ومعيارية القيم، وفي الأساس قيمتا الحرية والعدالة.

إن الحماسة التي أظهرها، إبّان عصر النهضة، كثيرٌ من رواد الفكر الليبرالي للدفاع عن الحرية مثّلت محاولة جادة للقطع مع تقليد العقل الأداتي. إلا أن هذه القطيعة لم تتحقق فقط مع نمط التفكير في السياسي الذي أنتجه هذا العقل فحسب، وإنما أيضًا مع الواقع المؤسسي والاجتماعي الذي في ضوئه تكتسب المطالبة بالحرية دلالتها، لكن المعيارية الخالصة ليست أقل خطرًا على مطلب الحرية من التبريرية الخالصة. إن التفكير من منطلقات وضعية الإنسان بوصفه فاعلًا سياسيًا واجتماعيًا تعني أن السياقات الواقعية هي التي تعطي معايير كونية مضمونها الخصوصي. وبهذا يمكن التحرر من موروث العقل السياسي الأداتي لمصلحة عقل سياسي قادر على الاضطلاع بمهمة تفكيك واقع الاستبداد من دون المجازفة بمحاولة استنساخ نماذج جاهزة للحرية: ليبرالية، جمهورية ...إلخ.

يمكن اليوم إعادة رسم معمارية الفكر العربي المعاصر بكيفية تتجاوز

الثنائية التناظرية تراث – حداثة؛ إذ يمكن بالأحرى التمييز بين توجهين في هذا الفكر: **الأول** لا يلغي ربما سؤال الهوية بإطلاق، ولكنه يقدّم عليه مطالب الحرية والعدالة وحقوق الإنسان في كونيتها. هذا التوجه تعود جذوره إلى ليبراليي عصر النهضة الحديثة، وهو يمثّل، بمعنى ما، استئنافًا لمشروعهم. أمّا التوجه **الثاني**، فله منزع جمعوي (ديني أو قومي)، ربما لا يرفض الحداثة بإطلاق، ولكنه يميل إلى تسييس سؤال الهوية، فيجعل منه السؤال المرجعي لمقاربة إشكاليات الدولة والاندماج والتشريع وسائر القضايا ذات الصلة بالشأن العام. وهو تمييز يأخذ في الاعتبار العودة القوية للدين ولسؤال الهوية على مستوى كوني، سواء بتأثير من العولمة أو بتأثير من «التطورات الجيوسياسية والأيديولوجية منذ نهاية القرن الماضي»[20]، أو حتى باعتبارها استتباعًا حتميًا لـ«ظاهرة الدولة – الأمة»[21].

إن المأخذ الأساسي على هذين التوجهين في ما يتعلق بمسألة الحرية هو أنهما لم يقارباها من زاوية مؤسسية، أي من زاوية يمكن من خلالها رصد مظاهر تعطّل فعالية البنية المؤسسية للعلاقات البينذاتية، بما يجعل المجتمع يواجه أخطر أزماته، وهي تعثّر مسارات الاندماج، ومن ثم التفكك؛ إذ دافع التوجه الأول، بوضوح، عن الحرية كحق إنساني طبيعي وكجوهر لماهية الإنسان[22]، وفي الوقت ذاته، تبدو الحرية بالنسبة إليه مطلبًا كفيلًا بتشريع رفض الاستعمار ومقاومته. وإذا كنا اليوم في مرحلة الاستقلال نراهن على نهضة ثانية، فإن المدخل إلى ذلك ليس الرفض الجذري للعولمة ولا للتوجه الليبرالي الذي يشكّل خلفيتها الفكرية وإنما إعادة بناء الحرية عبر التواصل النقدي مع التراث الليبرالي[23]. وحيث إن الانغلاق الهووي لن يكون إلّا خروجًا من التاريخ، فإنه يجب مواجهة جميع المواقف الثقافوية والتاريخية والسياقية بالانخراط في قيم

(20) جورج قرم، **شرق وغرب: الشرخ الأسطوري**، ترجمة ماري طوق (بيروت: دار الساقي، 2003)، ص 110.

(21) المسكيني، ص 239–240.

(22) أحمد لطفي السيد، **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**، تقديم وتعليق طاهر الطناحي (القاهرة: دار الهلال، 1963)، ص 135–138.

(23) ناصيف نصار، **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل** (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 13.

إنسانية كونية. وحتى عندما ينحو نقد الليبرالية منحى تقييدها أخلاقيًا بمبدأ التكافل، فإن ذلك لا يكون بقصد الدفاع عن أي هوية خصوصية، بل بقصد معلن لتجاوز التمييز بين «نحن وهُـم»[24]. وهكذا، يمكن إعادة بناء إشكاليات الوحدة والاستقرار والتربية – وهي إشكاليات ذات صلة بمسألة الهوية – انطلاقًا من هذه الليبرالية التكافلية[25].

في مقابل ذلك، يبدي الموقف الثاني ذو التوجه الجمعوي كثيرًا من الحذر، بل ومن الريبة، تجاه المفهوم الليبرالي للحرية، من دون التنبه أحيانًا إلى التعددية التي تميز الموقف الليبرالي نفسه؛ فهو يرى فيه تهديدًا لهوية الأمة ولخصوصيتها ووحدتها. فمن منظور بعض القوميين، تؤدي الحرية وسائر القيم الفردية التي تمثّل الخلفية المعيارية لليبرالية إلى انفراط العلاقة القومية ثم سائر العلاقات الإقليمية فالطائفية والأسرية، ليبرز الفرد الذي تقدسه الليبرالية[26]. أمّا من منظور بعض الإسلاميين، فإن الحرية في معناها الليبرالي تستند إلى جملة من العناصر الدخيلة هي، على وجه الخصوص: العلمانية والاقتصاد الرأسمالي، والحرية الفردية من قبيل حرية المرأة في التبرج[27]. وفي أفضل الحالات، يلجأ هذا التوجه إلى نوع من نظام الأولويات في التمييز بين مستويات التحرر، فليست الحرية كاستقلال ذاتي للفرد إلا استكمالًا لتحرر المجموعة (الشعب – الأمة)، سواء من النفوذ الإمبريالي الغربي أو من البرجوازيات المحلية. ولا يبدو أن الباعث على هذا الرفض للموقف الليبرالي من الحرية هو إعادة بنائه على نحو مغاير، بل، على العكس من ذلك، يضع المشروع الليبرالي بين قوسين بأن يحوّل الحرية الفردية إلى قيمة من الصف الثاني ملحقة بمقتضيات الكرامة الوطنية وبوحدة الأمة وبالمحافظة على الإيثوس الجمعي. هكذا يتحول السياق الواقعي إلى مبرر لتأجيلٍ غير متناه لمطلب الحرية.

---

(24) المرجع نفسه، ص 244.

(25) المرجع نفسه، ص 73.

(26) يُنظر: عصمت سيف الدولة، **الشباب العربي والهوية: مشكلة الإنتماء** (تونس: دار البراق للنشر، 1991)، ص 84.

(27) فهمي جدعان، **المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009)، ص 93.

إن الاعتراض الأهم على هذين الموقفين هو أنهما لم يجابها مطلب الحرية بوصفها قيمة منظِّمة لعمل المؤسسات من أجل مجتمع مندمج وأكثر عدالة، أي لم يتوقفا عند نقطة التمفصل بين الحرية كقيمة معيارية ذات صلاحية كونية والحاجة إليها كشرط للخروج من أزمات خاصة بالمجتمعات العربية. أفلا يحتاج فهمنا لأزمة الحرية إلى فهم بنية الأسرة وتراتبها وأنماط التواصل البينذاتي والدور الاجتماعي للسوق ونوعية المعرفة المنتَجة ومناهجها ...إلخ؟ إنهما بمعنى ما يتجاوزان ما هو كائن، وفي كثير من الأحيان يطغى الموقف الأيديولوجي على التعاطي الموضوعي مع أزمات المجتمع التي حوّلت الدول العربية اليوم إلى بؤر توتر لا تكف عن التكاثر وإلى كيانات مهددة بالانقسام.

تاريخيًا، مثّلت مساهمات ابن رشد محاولة طلائعية للربط بين معيارية المدينة الفاضلة والنزوع الفعلي نحو التسلط في السياق السياسي والاجتماعي لعصره، فكان تلخيصه كتب أفلاطون السياسية مناسبة لنقد الواقع السياسي لعصره[28]. أمّا اليوم، فإن الخطاب الوحيد المرشح للتفكير عربيًا في الحرية هو ذاك الذي تخلى عن وهْم مزدوج؛ وهْم أن الحرية جوهر، وأن مسارات التحرر يمكن استنساخها من مجتمع إلى آخر، ووهْم أن الهوية جوهر ودالة لغير الكائن القادر على الحرية؛ إنه الخطاب المنغمس في التجربة الاجتماعية وفي أزماتها والمتعهد بتفكيك البنية التسلطية للمؤسسات الفاعلة. **إن التفكير عربيًا في الحرية يعني القدرة على تحمل عبء المواجهة النقدية للواقع ولبناه الثقافية والدينية المنتجة للاستبداد؛** فهذه المواجهة تُحْدث ثغرة في حصن النماذج المستعادة على نحو غير سياقي وغير تاريخي، وهي فوق ذلك تنأى بالبحث عن التورط في المواقف التبريرية، وتشكل بالتالي جوهر برنامج العقل السياسي الملتزم بالقطع مع هذه المواقف. إنها إجراء ضروري من أجل

(28) لا يكتفي ابن رشد، في شرحه كتاب **السياسة**، بنقل آراء أفلاطون، بل يحاول الاستناد إليها أيضًا لفهم بعض جوانب الممارسة السياسية في عصره، خصوصًا الميل نحو التسلط. لذلك نجده في كثير من المواضع يشير إلى حكم الغلبة والتسلط «كما يعرض هذا في زمننا هذا ومدننا هذه» (ص 176) أو «في المدن الحاضرة في أيامنا هذه» (ص 178). يُنظر: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**، نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري، سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998).

تشخيص مستويات التعطل الوظيفي لفعالية البنية التحتية المؤسسية التي ليست إلا انعكاسًا لتقييد الحرية ومن ثم لغياب تصور ملائم للعدالة. ولا معنى عندئذ لتشخيص أمراض الحرية في سياق ليبرالي عندما يكون الرهان هو بناء نهضة عربية ثانية، كما طمح إلى ذلك ناصيف نصار.

بحث نصار، مؤلف **باب الحرية**، في أمراض الحرية في المجتمع الليبرالي، في حين كان ينبغي له أن يبحث في الأمراض – أو الباثولوجيا – الاجتماعية للمجتمعات العربية. وهو بهذا مثّل استمرارًا لفكر النهضة الأولى أكثر ممّا كان فاتحًا لنهضة ثانية؛ فالمغيَّب في فكر النهضة الليبرالي هو تحديدًا البُعد الإمبريقي لقيم الحرية والعدالة، من حيث إنها تتحقق في المؤسسة، أي في نوع من الثقافة العملية السائدة. واستحضار هذا البُعد إنما يكون من خلال إعادة تكوين المؤسسات بعد تشخيص أمراضها وتشوهاتها بفضل نقد فلسفي واجتماعي حاسم. إن أي نقد لليبرالية، ولو كان يراهن على إعادة بنائها بتأكيد بُعدها الإنساني، لن يكون دالًا عربيًا إلا إذا اقترن بنقد ملازم للبنى التسلطية في المجتمع العربي نفسه؛ إذ يبقى العالم المعيش للإنسان هو الحقل المنتج لدلالة القيم والمعايير، وتشخيص الباثولوجيا الاجتماعية لا ينفصل عن تفكيك هذه البنى.

جرى في السنوات الأخيرة نقل مفهوم الباثولوجيا من مجال استعماله الأصلي في الطب إلى حقل الفلسفة الاجتماعية النقدية، خصوصًا مع هبرماس وأكسل هونيت أسوةً بمحاولات دوركهايم. وكان لهذا النقل هدف وصفي في الأساس، وهو تعيين الأزمات الاجتماعية للمجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وهي الأزمات الدالة على انحرافات أو أعطال في مسارات الاندماج الاجتماعي. إنها الأزمات التي تهدد الاندماج والاستقرار عبر تعطيل مسارات التواصل وعبر تشييء الإنسان، وهي ليست في جوهرها إلا تعبيرًا عن أزمات الحرية ذاتها[29]. عربيًا أيضًا يمكن تأكيد الرابط الداخلي الموجود بين قمع الحريات من جهة والأزمات الاجتماعية المتفاقمة من جهة أخرى، وهي الأزمات التي تبلغ ذروتها كذلك في تهديد مسارات الاندماج الاجتماعي،

(29) Axel Honneth, *La Société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique*, édition établie par Olivier Voirol; textes traduits par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Armillaire (Paris: La Découverte, 2006), pp. 85-100.

الأمر الذي يجعل من الحرية شرطًا ليستعيد المجتمع وعيه بذاته وبوحدته ككيان مندمج اختياريًا. ولعل أهم أعراض الباثولوجيا الاجتماعية للمجتمعات العربية هي:

- **استشراء العنف بمستوياته المتعددة أسريًا وسياسيًا ودينيًا؛** إنه عنف تمارسه المجموعات كما الأفراد، وله في الأغلب خلفيات مرتبطة بالانتماء الهووي الذي يذهب من الرياضة إلى الطائفة والدين. وقد أخذ أخيرًا شكل عنف محض واستعراضي. يدل هذا العنف على عمق أزمة التواصل من حيث هو علاقة ينبغي أن تتأسس على تبادل حر للآراء، وهي أزمة يغذيها تطور غير سوي للنزعة الفردانية التي لم تتحدد في المجتمعات العربية عامة باعتبارها نمط تحرر اجتماعي يعيد تركيب العلاقات الاجتماعية على نحو معقلن، بقدر ما أنتجت شخصية زبونية ومترددة لم تتخلص من ضغط الأطر الاجتماعية التقليدية التي لا تزال فاعلة ماديًا ورمزيًا[30].

- **فشل سياسات التنوع أو غيابها؛** فالمجتمعات العربية في مجملها غير قادرة على إنتاج سياسة اختلاف وتعايش، وفي كثير من الأحيان تكون الاستجابة تجاه أزمات التنوع بالحد من الحريات. ولّد هذا الأمر، إلى جانب عوامل أخرى، ضعف الثقة في مؤسسات الدولة واللجوء إلى مؤسسات وسيطة، مثل الطائفة أو العشيرة. إن النزاعات المرتبطة بالهوية بدرجات متفاوتة في العراق ولبنان والسودان والجزائر ومصر ... دليل على تعطل مسارات الاندماج في هذه البلدان، وهو تعطل ليس غياب الحرية إلا وجهه الآخر.

- **الفشل في تحويل العمل إلى قيمة اجتماعية - اقتصادية؛** أي إلى مصدر أصلي للثروة، وإلى مرتكز لعقلنة العلاقات الاجتماعية وفقًا لمنطقَي المصلحة - التضامن. يعود ذلك، من جهة إلى نمو الاقتصاديات الريعية في المشرق، ومن جهة أخرى إلى الزبونية والفساد السياسي والمالي في جميع الدول العربية. لم تتحرر العلاقات الاقتصادية من هيمنة الدولة وأيديولوجيتها، حتى في لحظات التحرر الاقتصادي الكبرى، إلا لتصبح بين يدي فئة مستفيدة

(30) المنصف وناس، **الشخصية التونسية: محاولة في فهم الشخصية العربية** (أريانة، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2011)، ص 119-121.

من الفساد ومن الإفلاس المتعمد للمؤسسات العمومية[31]. وبالتزامن مع تقهقر قيمة العمل، ازداد الشغف بالاستهلاك ومن ثم الارتهان للسوق العالمية، وارتفعت أيضًا معدلات الفقر والبطالة.

من الواضح إذًا أن غياب الحرية متصل بنيويًا باستفحال هذه الباثولوجيا الاجتماعية التي تهدد وحدة المجتمعات والدول العربية. وفي المقابل، فإن مطلب الحرية هو استحقاق تمليه هذه الباثولوجيا نفسها لأن بنيةً مؤسسيةً ما لا تحظى بالمقبولية، وبالتالي بالمشروعية، إلا بالقدر الذي تضمن فيه للأفراد أوسع نطاق ممكن من فرص التحديد والتحقق الذاتي، أي من الاستقلالية. إن عقلًا أداتيًا لن يفعل سوى تبرير الحلول التسلطية لهذه الأمراض، في الوقت الذي يمثّل فيه التسلط أحد أسبابها. فلا يمكن إذًا التفكير عربيًا في الحرية إلا بالاستناد إلى هذا الشكل من النقد الفلسفي الاجتماعي الذي يستفيد حتمًا من تنامي البحوث النقدية الموجهة إلى العقل الإسلامي (أركون) أو العربي (الجابري)، والكاشفة عن بنية الاستبداد وأصولها (عبد اللطيف – النقيب...)، وعن أشكال التسلط الأبوي المقترن بحداثة مشوهة (شرابي). وبهذا يكون العقل البديل من العقل الأداتي، والذي يأخذ على عاتقه طرح سؤال الحرية، هو في الأساس عقلاً معياريًا نقديًا، يفكر في القيم الكونية ويؤوّلها انطلاقًا من الوقائع (استبداد، جور، تفكك اجتماعي) لا بمعزل عنها ولا تبريرًا لها. ويجب ألا تتحول الخصوصية العربية إلى استثناء عربي يرسخ وهْم أن المجتمعات العربية «غير مهيأة للحرية».

يكشف هذا التحليل عن هشاشة الموقف المتمترس وراء ثنائية الحرية في مقابل الهوية؛ فلا يمكن الإجابة عن سؤال الهوية، بل لا يمكن طرح هذا السؤال بشكل سليم، إلا في إطار تصور عام لمعنى الحرية والتسامح. وبالمثل، فإن مطلب الحرية كتحديد ذاتي، أيّ كاستقلال أخلاقي للشخص، ليس منفصلًا بأي حال عن مطلب التحقق الذاتي الذي يدرك الشخص فيه ذاته عنصرًا في نمط حياة يعتبره خيّرًا. ينبغي أن تُطرح الحرية باعتبارها حقًا ضمن شبكة

(31) Ghassan Salamé, «Sur la causalité d'un manque: Pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique?,» *Revue française de science politique*, vol. 41, no. 3 (1991), pp. 337-338.

مترابطة من الحقوق الاجتماعية والثقافية، وضمن تصور عام للعدالة انقاذًا لها من الاغتراب في الأيديولوجيا، أكانت نيوليبرالية تنكر انعتاق الشعوب أو تجعل هذا الانعتاق مرادفًا لتذويب الهوية، أم جمعوية تحد من مستطاع الأفراد اختيار أشكال تحققهم الذاتي لفائدة الانصهار ضمن نظام حياة محدَّد المعالم. إن النظر إلى الحرية كحق، من دون اختزالها بالضرورة إلى المرجعية الحقوقية، يعني اعتبارها امتيازًا يعود إلى كل إنسان يمنحه القدرة على أن يحقق ذاته في الوقت الذي يتيح له أن يندمج طوعيًا ضمن مؤسسات المجتمع. هذا الاندماج الطوعي هو الضامن لاستقلالية الجماعة السياسية، ولذلك، فإن مسارات الانعتاق والتحرر الفردي من أنماط التسلط الداخلي في أبعاده المختلفة تتحقق بشكل جدلي مع مسارات الانعتاق والتحرر الجماعي من التبعية. إن التفكير في الحرية عربيًا يعني التفكير في الآلية التي تجعل الاستقرار المستند إلى الحق يحل محل الاستقرار القائم على الطاعة.

بهذا المعنى أيضًا يكون كل انتهاك للحرية، سواء في بُعدها الفردي أو في بُعدها الجماعي، شكلًا من أشكال الجور. ليس الجور إذًا توزيعيًا، أي مقتصرًا على كيفية توزيع الثروة والعمل الاجتماعي، فحسب، وإنما له أيضًا بُعد سياسي بما هو انتهاك لحق الإنسان في التعبير والتواصل والمشاركة السياسية والتمثيل في هياكل اتخاذ القرار، وبُعد هووي بما هو إنكار لهويته الثقافية أو الدينية أو تقييد لأنماط التعبير عنها بحرية. ويتوجب بذلك التفكير في الحرية إطارًا لتحقق بنية مؤسسية عادلة في مستويات الممارسة الإنسانية المختلفة. وكما أن الحرية لا تكتسب قيمة إلا بالنسبة إلى الكائن الفاعل والتاريخي، فإن العدل – الذي يمثّل في جانب منه ضمانًا لنظام متساو من الحريات – ينبغي ألا يتحدد في دلالته الميتافيزيقية كما هو الأمر بالنسبة إلى المعتزلة، وإنما من حيث هو خاصية لما يسمّيه جون رولز، مثلًا، «البنية المؤسسية القاعدية» لكل مجتمع. بصيغة أكثر اختصارًا، يجب أن يتحقق مسار مزدوج من أنسنة العدالة وأنسنة الحرية، وهو مسار لا يجد في «المستبد العادل» أكثر من حيلة خَطابية من حيل العقل الأداتي.

ربما لا يكون كافيًا من أجل ذلك تأصيل مفهوم الشخصانية في بُعدها الواقعي، والنظر تبعًا لذلك إلى الحرية كفعالية إنسانية على علاقة وثيقة بالعدالة، على النحو الذي اجتهد الحبابي في بيانه – على أهمية هذه

المحاولة[32]؛ فالأجدى هو ربط هذه الفعالية الفردية بالتنظيم المؤسسي القادر على ضمانها. إن التفكير معياريًا في حرية الفرد لا ينفك عن التفكير في نمط التنظيم المؤسسي الذي تتحقق ضمنه هذه الحرية. يشمل التنظيم المؤسسي في الأساس الدولةَ وشبكة العلاقات السياسية التي تنظمها، لكنه يشمل أيضًا كل مؤسسة من حيث هي بنية من العلاقات المحتكمة إلى قواعد وإلى إكراهات؛ فتعريف الحرية اليوم كاستقلالية ذاتية للفرد يقتضي أولًا التثبت إن كان في وسع الفرد أن يكون فعلًا مستقلًا، وعمّن يكون كذلك.

ثالثًا: الشروط المؤسسية لإمكان الحرية

بيّنا في بداية المبحث الأول من التحليل أن مفهوم الحرية، كما بلورته الفلسفة السياسية الحديثة وكما يتطلع إليه حراك شعوب كثيرة في مقاومتها للاستبداد السياسي وللقوى الداعمة له، يرتكز على مبدأ الأتونوميا أو الاستقلال الذاتي للفرد. إلا أن مصطلح الاستقلال الذاتي يطرح بدوره مشكلًا يتجاوز هاجس الترجمة الذي أثرناه سابقًا: **أولًا** لأن في استعماله شبهة استحضار معنى الفردانية المميزة للنزعة الليبرالية بشكل عام، ومن ثم شبهة القبول مبدئيًا بهذه النزعة. و**ثانيًا** لأن الاستقلالية تبدو مفهومًا صوريًا ممكنًا فقط على جهة الحق؛ إذ لا يمكن الفرد أن يكون مستقلًا فعلًا بمعنى أنه مكتفٍ بذاته. لذلك، سنحاول بدايةً إزالة الالتباس الذي يحف عبارة الاستقلالية قبل النظر في الشروط المؤسسية لتحقق نظام مستقر وعادل من الحريات؛ فالاستقلالية هي فقط فكرة تنظيمية (Regulative Idea) بالمعنى الكانطي، ولا تحيل إلى أيّ أنموذج محدَّد للحرية.

من جهة **أولى**، لا تعني استقلالية الفرد بالضرورة أنه ما عاد يدرك نفسه بمقتضى عضويته ضمن الجماعة، سياسية أكانت أم ثقافية، لكنها تعني في المقابل الحق في نقد هذه العضوية أو رفضها، أي في اختيار شكل الحياة الملائم بالنسبة إليه وممارسته فرديًا أو جماعيًا. لذلك، نجد أن الحرية في

(32) محمد عزيز الحبابي، **من الحريات إلى التحرر** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 97-101.

دلالتها السالبة التي مثّلت مرتكزًا للنزعة الليبرالية منذ هوبز، كما في دلالتها الموجبة التي مثّلت مرتكزًا للتوجهات الجمهورية، تستند سواء بسواء إلى معنى الاستقلالية[33]؛ فليس التمييز الذي يقيمه روسو بين الحرية والاستقلالية إلا ترسيخًا لتصور للحرية يدعو إلى عدم الخضوع للآخر وعدم إخضاعه في آن، بحيث تكون الاستقلالية متبادلة وتكون الحرية ممكنة فقط في إطار اجتماع مَواطني تنظمه القوانين[34]. وحتى الفلاسفة المدافعون عن ضرورة الاعتراف بالهويات الجماعية، مثل تايلور، لا يتجاوزون على أي حال مبدأ الاحترام المتساوي للأفراد[35]، ولا ينكرون أن المحافظة على الأصالة (Authenticity)، كمثل أعلى لسياسات الاختلاف، إنما تتمحور حول ضرورة الاعتراف بالهوية الفردية للشخص (أو للمجموعة)، وهي الهوية التي تميزه من غيره[36].

من جهة **ثانية**، تجعل الاستقلالية، ولا سيما بمعناها الأخلاقي عند كانط، من الفرد العاقل قوة تشريع ممكنة فقط خارج الأطر الاجتماعية والسياسية: في مملكة الغايات. هذه الاستقلالية، التي من الواجب أن تكون تجاه الحياة الأخلاقية الاجتماعية، تكاد تحوّل الشخص إلى كيان مجرد. لكن وقعت، بتأثير من العلوم الاجتماعية ومن المنعطف الألسني، محاولات كثيرة لتعديل هذه الدلالة، أكان ذلك ضمن الفلسفة النقدية مع هبرماس وآبل (من خلال مفهوم التواصل) أو فورست (من خلال مبدأ التسويغ) أم، قبل ذلك، ضمن الأنموذج الليبرالي مع رولز مثلًا من خلال مفهوم الإجماع المتشابك. وبمعزل

---

(33) يعرّف إيزايا برلين الحرية السالبة بأنها «المجال الذي يستطيع أن يعمل فيه الفرد من غير عائق أو قيد يفرضه عليه الآخرون»، يُنظر: إيزايا برلين، **حدود الحرية**، ترجمة جمانا طالب، الفكر الغربي الحديث (بيروت: دار الساقي، 1992)، ص 12. ويعرّف الحرية الإيجابية بقوله «إن المفهوم الإيجابي لكلمة حرية مشتق من رغبة الفرد في أن يكون سيد نفسه، فأنا أرغب (...) أن أكون أداة نفسي وليس أداة يحددها آخرون ويتحكمون فيها» (ص 32).

(34) Jean-Jacques Rousseau, «*Lettres écrites de la montagne*,» dans: Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, mises dans un nouvel ordre, avec des notes historiques et des éclaicissements par V. D. Musset-Pathay, 24 vols. (Paris: P. Dupont, 1823-1825), pp. 390-391.

(35) Charles Taylor, «La Politique de reconnaissance,» dans: Charles Taylor, *Multiculturalisme: Différence et démocratie*, avec des commentaires de Amy Gutmann [et al.]; traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, Champs. Essais; 372 (Paris: Flammarion, 2009), p. 62.

(36) Ibid., p. 57.

عن مدى نجاح هذه المحاولات أو فشلها، فإنها عملت جميعًا على ربط مفهوم الاستقلالية بنظام من العلاقات البينذاتية، وهو موقف لا ينكر وجود كونية أخلاقية ولكنه يعتبرها كونية تداولية بأن يخضع الاتفاق على القيم والمعايير للحوار بين فاعلين، حقيقيين أكانوا أم مفترضين.

تبعًا لذلك كله، لا تتحدد الاستقلالية في شكل فك ارتباط بين الشخص الأخلاقي والمؤسسات المكونة للواقع الاجتماعي، بل في قدرة هذا الشخص على إنتاج العقل العمومي من خلال المشاركة في مسارات التشريع في مستوياتها المختلفة، وهو ما تفطن له، عربيًا، الحبابي بدفاعه عن «الشخصانية الواقعية». إن القبول بمبدأ استقلالية الفرد الذاتية لا يجعل الباحث العربي في مسألة الحرية ملزمًا إذًا باعتماد الأنموذج الليبرالي أو غيره من النماذج، ولكنه يُلزمه في المقابل بإعادة النظر في البنية المؤسسية السائدة، والتي تحاصر كل توجّه نحو الاستقلالية من خلال الوصاية السياسية والاجتماعية على الخيارات الفردية. إن هذه الوصاية تعمّق من الأزمات الاجتماعية، خصوصًا أزمة الاندماج، وهي في النهاية لن توقف مسار التحرر كتأكيد للاستقلالية الفردية، ولكنها تشوهه.

إن ما يجب أن تستهدفه حركات مقاومة الاستبداد فعليًا ومعياريًا هو هذه الوصاية التي تمنع تكوّن العقل العمومي من حيث هو استعمال مشترك للعقل؛ فإمكان مثل هذا العقل ضروري: إبستيميًا من أجل القطع مع تراث العقلانية السياسية الأداتية المستغرقة في تبرير الاستبداد، وتشريعيًا باعتباره قوة تشريع قادرة على إنتاج الضمانات القانونية والمؤسسية للحرية وتطويرها وفقًا لما يلائم سياق هذا العقل نفسه. إنه ليس دليلًا على استقلالية الفاعلين تجاه مصادر الوصاية التي تصادر حقهم في الرفض وفي تبرير الرفض فحسب، بل أيضًا تجاه الوصاية الخارجية التي تقيّد حريتهم باعتبار انتمائهم الجمعي (الاستعمار، الهيمنة الثقافية ...إلخ.).

لا يمثل مبدأ الاستقلالية الذاتية للفرد إذًا مصدر إحراج بالنسبة إلى العقل السياسي العربي، لأنه يتيح هامشًا واسعًا من الصيغ الممكنة للحرية. ولكن، ألا يحتاج ضمان الحريات، ولا سيما الحريات السياسية، إلى بنية مؤسسية

تجعل الاستعمال العمومي للعقل هو المنتج الحقيقي للمعايير، بعيدًا عن «الأيديولوجيا التبريرية»[37] للعقل الأداتي؟ ما هي ملامح هذه البنية المؤسسية؟

ينبني الاستعمال العمومي للعقل على شرطين متكاملين: **الأول** هو التمييز بين المجال الخاص والمجال العمومي؛ إذ لا توجد حدود ثابتة بين هذين المجالين، ولكن توجد في المقابل عناصر أساسية تميز كلًّا منهما. فالمجال الخاص هو ذاك الذي لا يخضع لتدبير مؤسسي، وإنما لضمير الفرد وخياراته الشخصية. أمّا المجال العمومي، فإنه يشكّل الفضاء المشترك، حيث يقتضي العيش مع الآخرين تدبيرًا تشاركيًا للقيم والقوانين والمؤسسات التي تنظم العلاقات البينذاتية. وبهذا المعنى، فإن الاستعمال العمومي للعقل هو استعمال مشترك وتداولي من الفاعلين أنفسهم.

ليس الفضاء المشترك من حيث المبدأ حكرًا على طرف بعينه، ولذلك يتحدد بوصفه فضاء محايدًا؛ فيكون الشرط **الثاني** للاستعمال العمومي للعقل هو حياد المؤسسة السياسية الضامنة للعيش المشترك، أي حياد الدولة الديني والأخلاقي؛ ففي غياب هذا الحياد، يصبح الاستعمال العمومي للعقل، أي الحرية، بما هي استقلالية ذاتية للفرد، محدودًا بنماذج جاهزة للحياة الخيّرة وللهوية، وتتحول الهيمنة على المجال العام إلى هيمنة على المجال الخاص، أي هيمنة على الضمائر، فتأخذ شكل محاكم تفتيش أو مؤسسة حسبة أو غيرها. ويمكن أن نصطلح على هذين الإجراءين، أي التمييز بين المجال الخاص والمجال العمومي، وما يفترضه من حرية ضمير ومعتقد من جهة وحياد الدولة الديني من جهة ثانية، بمصطلح العلمانية.

عربيًا، يعود النقاش بشأن مسألة العلمانية إلى نهاية القرن التاسع عشر، ويتواصل بشكل مستمر إلى اللحظة الراهنة، إلا أن قسمًا مهمًّا من هذا النقاش تمحور حول الإسلام والعلمانية وحول الإسلام والديمقراطية، ويبدو أنه طرح المشكل الخطأ، وهو: هل يمكن التوفيق بين الإسلام والديمقراطية، انطلاقًا من الفرضية الخطأ، وهي: إمكانية الفصل بين الديمقراطية (الجامعة بين

(37) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، ط 2 (بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 283.

سيادة الشعب وحقوق الإنسان) والعلمانية. وكثيرًا ما أخذ هذا النقاش منحى السجال الأيديولوجي، بعيدًا عن تشخيص مشكلات الواقع وعن التساؤل عن النظام المؤسسي العادل القادر على وضع حد لوضعيات الجور، وعلى ضمان أوسع نطاق ممكن من الحريات. لن نعود هنا إلى هذا السجال، وإنما سنقدم ردًّا على اعتراضين أساسيين على العلمانية، في بُعدها السياسي تحديدًا، تأكيدًا لمشروعية، بل ولضرورة التفكير فيها، من أجل إعادة تركيب العلاقة بين الديني والسياسي، وبالتالي من أجل ضبط الشروط المؤسسية الأساسية للحرية.

يتعلق الاعتراض **الأول**، وهو المتداول، بتعريف العلمانية باعتبارها فصلًا بين الدين والسياسة، وإخراجًا لكل ما له صلة بالدين من مجال النقاش والتدبير السياسيين. أمّا الاعتراض **الثاني**، فهو أن تأكيد العلمانية ضمانًا إجرائيًا للحرية هو بحد ذاته نقل لأنموذج حكم غربي إلى سياق مغاير، وهذا ما حاولنا تجنّبه منذ البداية.

يستند هذان الاعتراضان إلى المسلّمة التبسيطية والاختزالية نفسها، وهي أن هناك صيغة واحدة للعلمانية تُختزل إلى قاعدة الفصل بين الدين والدولة. هذه المسلّمة يمكن أن تكون صحيحة، ولكن فقط بالنسبة إلى صيغة واحدة من العلمانية الأصولية التي تعتبر الدين خطابًا متجاوَزًا وفي طريقه إلى الانحلال سيمنطيقيًا ومعرفيًا. وعلى الرغم من ذلك، فإنها تطرح في الأغلب هذه القاعدة في صيغة الفصل بين الكنيسة (كمؤسسة) والدولة. بيد أن هذه المسلّمة لا تنكر المسار التاريخي للعلمنة ووجود بعض مؤشراتها في السياق الإسلامي نفسه فحسب[38]، بل تنكر أيضًا المسارات المتعددة التي أخذتها العولمة وعملية التجديد المتواصلة الخاضعة لها ضمن الدول الديمقراطية العلمانية.

في هذا السياق، بيّن الكاتبان تايلور وماكلور أن من الأفضل الحديث عن أنظمة علمانية لا عن العلمانية؛ فالعلمانية تُرَد في نظرهما إلى مجموعة من المبادئ الأخلاقية والمؤسسية التي يمكن أن تتعارض أحيانًا في ما بينها،

(38) يُنظر، مثلًا: محمد أركون، **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**، ترجمة هاشم صالح، بحوث اجتماعية، ط 3 (بيروت: دار الساقي، 1996)، ص 89-90.

والتي يقع احترامها بكيفيات مختلفة؛ ففي النظام البريطاني أو الدنماركي، يوجد اعتراف بكنيسة رسمية عكس ما هو عليه الأمر في الولايات المتحدة أو فرنسا. ولكن هذه الأنظمة كلها تنتسب إلى العلمانية بفضل احترامها المتساوي لجميع الأفراد، وضمانها حرية الضمير[39]؛ فحياد الدولة الأخلاقي أو «الفصل» بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية ليسا إلا وسيلتين لضمان الاحترام المتساوي وحرية الضمير كغايات للعلمانية. ورفض الكاتبان كل علاقة ضرورية بين التحرر بوساطة العقل والتخلي عن المعتقد الديني، أو كذلك بين الاندماج الاجتماعي المدني والتخلي عن الهويات الدينية، مدافعين بذلك عن علمانية متنوعة وليبرالية ومفتوحة ضد علمانية جمهورية متصلبة[40].

لا يوجد إذًا أنموذج محدد للعلمانية، وليس الباحث العربي الذي يجد في مصادره بعضًا من تجارب العلمنة مكرهًا على استعادة هذه النماذج حرفيًا. إنه يدرك أكثر من غيره أن الأنظمة العلمانية ليست مطلوبة لذاتها، وأنها ليست شرطًا كافيًا للحرية. كما أنه يدرك أكثر من غيره أن قطيعة حاسمة مع الوعي الديني أمر غير ممكن، ولكن إخضاع الدين للرغبات واستعماله سندًا لإضفاء مشروعية على أنظمة الأمر الواقع هو اختزال أداتي مزدوج للعقل وللدين. وفي ما دون المطلب العلماني بالفصل بين الدين والدولة، يوجد مطلب أكثر تواضعًا لكنه أيضًا أكثر واقعية وتسامحًا، وهو إبطال ما يسمّيه جعيط «العسف الأيديولوجي» الذي يُمارس باسم الدين، ويرمي إلى فرض حقيقة في ذاتها أو المحافظة عليها[41]؛ فلحظة انبثاق الحرية هي لحظة تفكك الرابط بين طاعة الله وطاعة السلطان وطاعة الحق، أي لحظة التحول من التفكير في السياسة انطلاقًا من براديغم الطاعة إلى التفكير فيها انطلاقًا من براديغم الحقوق. فإذًا، يأخذ ما نفهمه من العلمانية في سياق عربي بعين الاعتبار ما يلي:

– أن العلمانية لا تمثّل بحد ذاتها تنظيمًا مؤسسيًا ضامنًا للحريات إلا في

---

(39) Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience* (Paris: La Découverte, 2010), pp. 36-37.

(40) Ibid., p. 46.

(41) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، نقله إلى العربية المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع، ط 2 (بيروت: دار الطليعة، 1990)، ص 119.

تحققها ضمن دولة قانون ديمقراطية، تكون قد استوعبت الحاجة إلى عقلنة المجال السياسي وأنسنته.

– أن عقلنة المجال السياسي لا تعني المصادرة على الخلفية الدينية التي تحكم نقاشات بعض الفاعلين السياسيين؛ فهذا الإقصاء غير ممكن، لأن هذه الخلفية تشكل جزءًا لا يتجزأ من وعي هؤلاء الفاعلين، ولا يمكن أن يتم مثل هذا الإقصاء من دون انتهاك مبدأ الاستقلالية الذاتية للفرد. غير أن تبرير الآراء التي يقع تداولها في النقاش – وإن كانت ذات خلفية دينية – يجب أن يرتكز على حجج عقلية قابلة للدحض أو الموافقة، أي أن يُصاغ بلغة مُعلمَنة، وهو شرط الاستعمال العمومي الحر للعقل. فليس المطلوب إخراج الدين من المجال العام بل كسر التحالف، أو ما يسمّيه عبد اللطيف احتواء الملك للدين، كما رصده في تقاليد الآداب السلطانية[42]. وبالفعل، لا أحد يستطيع أن ينكر العمق الديني لحركات التحرر والحقوق المدنية في الولايات المتحدة، أو للنقاشات الدائرة حول الإجهاض وحقوق المثليين. ولكن هذه الحقوق المدنية بصفتها حريات أساسية لم تُحفظ إلا ضمن مجتمع أدرك ذاته باعتباره مجتمعًا متعددًا، وبالتالي متعايشًا تحت سقف مؤسسة محايدة. وبالمثل، فإن التفكير في العلمانية ضمن سياق عربي معاصر تمليه الحاجة إلى تصور للحرية يضمن للأفراد شروط تحديدهم الذاتي كمواطنين، وشروط تحققهم الذاتي كأعضاء في جماعة دينية أو أخلاقية. هنا فقط يصبح الضمان المؤسسي للحرية ضمن دولة علمانية عادلة شرطًا لتجاوز الأمراض الاجتماعية وأزمات الاندماج.

– أن المراجعات التي تهدف اليوم إلى مساءلة العلمانية مساءلة نقدية تصل إلى حد التحذير من مآلاتها، خصوصًا ولادة جمهورية جديدة ذات نزعة إقصائية[43] تدل على أن العلمنة هي مسار ينشأ في تفاعل مع واقع المجتمعات (الهجرة، التنوع الثقافي، تنامي الحركات الأصولية وعولمة نشاطها)، وأنها غير قابلة للاختزال إلى نماذج متعالية عن سياقاتها التاريخية؛ فأطروحة هبرماس

---

(42) كمال عبد اللطيف، **التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي** (القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007)، ص 140.

(43) Emmanuel Todd, *Qui est Charlie?: Sociologie d'une crise religieuse*, cartes et graphiques de Philippe Laforgue (Paris: Editions du Seuil, 2015), p. 58.

مثلًا حول المجتمع المابعد علماني تأخذ على عاتقها مراجعة المواقف العلمانية على أساس فتح الفضاء العمومي السياسي أمام المواقف الدينية، ولكن في ظل مبدأ حياد سلطة الدولة ممثّلة في أجهزتها التنفيذية والتشريعية والقضائية إزاء جميع التصورات الدينية والأخلاقية[44]، أي إن مجتمعًا مابعد علماني هو مجتمع قادر على تهيئة فضاء للتواصل بين الخطاب الديني والخطاب العلماني عبر استعداد المتدينين لترجمة مواقفهم إلى لغة علمانية، واستعداد العلمانيين للاعتراف بما يمكن أن يمثّله خطاب الآخر من إثراء وإضافة. ولئن كان هبرماس يعتبر أن المرور إلى هذا المجتمع المابعد علماني هو خاصية مميزة للمجتمعات العلمانية دون سواها، فإن هذا الحصر، الذي لم يتخلص نهائيًا من آثار المركزية الأوروبية، ربما يكون قابلًا للمراجعة في ضوء خصوصية المجتمعات العربية وفي ضوء اجتهاد بعض المفكرين منذ علي عبد الرازق في إعادة تركيب العلاقة إسلاميًا بين الديني والسياسي. في الحقيقة، إن المصادر التراثية تمدنا دونما شك بأسس متينة لرفض كل مأسسة للدين، ولوضع مقاربة جديدة للتسامح والتعايش بين المجموعات الثقافية والدينية. هكذا فقط يمكن العقل العمومي أن يستوعب العقل الديني كقوة حجاج قادرة على التعبير عن ذاتها في لغة علمانية مشتركة، وبالتالي أن يدفعه، إبستيميًا، إلى التخلي عن ادعائه احتكار الحقيقة، وسياسيًا إلى تجاوز اختزاله الأداتي والوظيفي.

تقوم هذه الاعتبارات إذًا على ضرورة النظر إلى العلمانية جزءًا من بناء مؤسسي شامل في إطار تصور عام للدولة العادلة – وهو تصور لا يسعفنا المجال لضبط مقوماته – وعلى النظر إلى العلمانية باعتبارها حاجة نابعة من واقع المجتمعات نفسها وتتحدد معالمها في ضوء النقاشات العامة بشأن المؤسسات والقيم المشتركة. إن معايير المشروعية وآليات تدبير العيش المشترك وقيمه ينتجها كلها عقل عمومي قطع نهائيًا مع احتكار الحقيقة والسلطة، وهي القطيعة التي تجعل الحرية ممكنة، فيتحدد هذا العقل من حيث هو عقل تداولي يصوغ أطروحاته بلغة علمانية، مساهمًا بذلك في إنتاج ما سميناه العقل المعياري، ويكسر احتكار خاصة الخاصة للتفكير في الشأن السياسي. ومن المؤكد أن هذه

(44) Jürgen Habermas, «Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?,» *Le Débat*, no. 152 (Novembre - Décembre 2008), p. 14.

النقاشات، التي تأخذ شكلًا قانونيًا ضمن نصوص الدستور خاصة، لن تكون بمعزل عن التصور الذي تحدده المجموعة لنفسها ولخيرها العام؛ فالنص الدستوري النابع من إرادة الأفراد يحمل بالضرورة مضمونًا إيتيقيًا، أي تصورًا ما للخير. وهذا يعني أن التفكير في الحرية لن يكون ضد التفكير في الهوية أو قبله، بل هو يتحقق معه جدليًا. على أن هذا المضمون الإيتيقي ينبغي أن يظلّ في حدود ما تتيحه القيم الدستورية من حريات ومن تقييد للسلطة، وإلا تناقض مع فكرة الدستور نفسها.

خاتمة

تدلّ بعض التجارب الدستورية العربية المعاصرة على اعتراف متزايد بالحرية، بما في ذلك حرية الضمير (تونس)، وبوعي بقيمة سياسات الاختلاف (المغرب)، ولكن مع ذلك، وضعت هذه التجارب صياغات هي أقرب إلى الترضيات وإلى ميثاق التعايش السلمي منها إلى الاقتناع المشترك بالحاجة إلى التحرر الفردي سبيلًا وشرطًا في الآن ذاته للاندماج الاجتماعي الطوعي. يعود هذا الأمر في الأغلب إلى تواصل فعالية العقل الأداتي على الرغم من التغيرات التي مست شكل الممارسة السياسية في هذه الدول، وإلى فعالية الوهم بأن الحريات الفردية تمثّل خطرًا على الهوية الجماعية، وبأن التنوع يمثّل خطرًا على وحدة الدولة. إن تفكيك هذه الأوهام هو اليوم من مسؤولية الباحث والمفكر العربي.

حاول هذا البحث أن يضع ملاحظات برنامجية بشأن أهم القضايا التي ينبغي لعقل يتصدى للتفكير في الحرية أن يواجهها ويثيرها؛ فأن نفكر عربيًا في الحرية لا يترتب عنه مقتضى مضموني في: ما أنموذج الحرية الأمثل بالنسبة إلى مجتمعاتنا؟ وما حدود الحرية؟ إذ ليست الإجابة عن هذين السؤالين حكرًا على الباحث أو المفكر، بل هي من صميم اهتمام العقل العمومي إجمالًا. أن نفكر عربيًا في الحرية هو مسألة يترتب عنها مقتضى منهجي: كيف نفكر عربيًا في الحرية؟ ما هي ملامح العقل القادر على جعل الحرية مصلحة عليا بالنسبة إليه؟ عن طريق أي وسائط، وفي إطار أي شروط معرفية ومؤسسية؟ وهذا هو الجانب الذي ركز عليه البحث.

هل يمثّل هذا المرور إلى المقتضى المنهجي إيمانًا بأن الحرية كاستقلالية ذاتية للفرد، مع كل تبعاتها السياسية والاجتماعية، ممكنة في السياق العربي وفي ضوء انتكاسات الثورات العربية؟ إن هذه الأسئلة البرنامجية والمنهجية تعكس إيمانًا بأن الحرية ممكنة بالنسبة إلى من يناضل من أجلها ومن يسعى إلى توفير شروط إمكانها، وأمّا من رسخ عنده الاقتناع بأن الديمقراطية والحرية غير ممكنتين في مجتمعاتنا، فإنه يتحول هو ذاته إلى أحد شروط الفشل.

إن أسئلة من قبيل: هل يوجد «الشخص» أو «الفرد» في مجتمعاتنا حتى نتحدث عن إمكان الحرية كاستقلالية ذاتية للفرد؟ وهل عرفت مجتمعاتنا معنى الدولة حتى نتحدث عن الضمان المؤسسي للحرية وعن العلمانية؟ هي من دون شك أسئلة مشروعة، ولكنها لا تنفي أبدًا أن الحرية مشروع؛ إنها فقط تعبّر ضمنًا عن شروط استكماله: ولادة «الشخص» أو «الفرد»، وتَرَسُّخَ مفهوم الدولة في الأذهان والأعيان. ولأن الحرية مشروع، فإن لنا، وقد آن لنا، أن نفكر فيها؛ فأن نفكر في الحرية هو أن نفكر في هذا كله وأن نعمل من أجله.

المراجع

1 – العربية

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى. **تدبير المتوحد**. تونس: سراس للنشر، 1994.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **الضروري في السياسة: مختصر كتاب السياسة لأفلاطون**. نقله عن العبرية إلى العربية أحمد شحلان؛ مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. درس ومنتخبات بقلم فؤاد أفرام البستاني. ج 1. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1927.

أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. ط 2. بيروت: مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

_____. **العلمنة والدين: الإسلام، المسيحية، الغرب**. ترجمة هاشم صالح. بحوث اجتماعية. ط 3. بيروت: دار الساقي، 1996.

برلين، إيزايا. **حدود الحرية**. ترجمة جمانا طالب. الفكر الغربي الحديث. بيروت: دار الساقي، 1992.

الجابري، محمد عابد. **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**. نقد العقل العربي؛ 3. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.

جدعان، فهمي. **المقدس والحرية وأبحاث ومقالات أخرى من أطياف الحداثة ومقاصد التحديث**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009.

جعيط، هشام. **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. نقله إلى العربية المنجي الصيادي. سلسلة السياسة والمجتمع. ط 2. بيروت: دار الطليعة، 1990.

الحبابي، محمد عزيز. **من الحريات إلى التحرر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

روزنتال، فرانز. **مفهوم الحرية في الإسلام: دراسة في مشكلات المصطلح وأبعاده في التراث العربي الإسلامي**. ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد. ط 2. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007.

السيد، أحمد لطفي. **مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع**. تقديم وتعليق طاهر الطناحي. القاهرة: دار الهلال، 1963.

سيف الدولة، عصمت. **الشباب العربي والهوية: مشكلة الإنتماء**. تونس: دار البراق للنشر، 1991.

الشرفي، محمد. **الإسلام والحرية: سوء التفاهم التاريخي**. دمشق: دار بتراء للنشر والتوزيع، 2008.

عبد اللطيف، كمال. **التفكير في العلمانية: إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي**. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2007.

_____. **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**. بيروت: دار الطليعة الجديدة، 1999.

العروي، عبد الله. **مفهوم الحرية**. ط 5. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1993.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات**. حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1964.

قرم، جورج. **شرق وغرب: الشرخ الأسطوري**. ترجمة ماري طوق. بيروت: دار الساقي، 2003.

المسكيني، فتحي. **الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة**. بيروت: جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.

نصار، ناصيف. **باب الحرية: انبثاق الوجود بالفعل**. بيروت: دار الطليعة، 2003.

وناس، المنصف. **الشخصية التونسية: محاولة في فهم الشخصية العربية**. أريانة، تونس: الدار المتوسطية للنشر، 2011.

2 – الأجنبية

Constant, Benjamin. *Oeuvres politiques de Benjamin Constant*. Avec introduction, notes et index par Charles Louandre. Paris: Charpentier, 1874.

Habermas, Jürgen. «Qu'est-ce qu'une société «post-séculière»?.» *Le Débat*. no. 152 (Novembre - Décembre 2008), pp. 4-15.

Honneth, Axel. *Le Droit de la liberté: Esquisse d'une éthicité démocratique*. Traduit de l'allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusc. NRF essais. Paris: Gallimard, 2015.

_____. *La Société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique*. Edition établie par Olivier Voirol; textes traduits par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. Armillaire. Paris: La Découverte, 2006.

Maclure, Jocelyn et Charles Taylor. *Laïcité et liberté de conscience*. Paris: La Découverte, 2010.

Rousseau, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes*. Mises dans un nouvel ordre, avec des notes historiques et des éclaicissements par V. D. Musset-Pathay. 24 vols. Paris: P. Dupont, 1823-1825.

Salamé, Ghassan. «Sur la causalité d'un manque: Pourquoi le monde arabe n'est-il donc pas démocratique?.» *Revue française de science politique*. vol. 41, no. 3 (1991), pp. 307-341.

Taylor, Charles. *Multiculturalisme*: *Différence et démocratie*. Avec des commentaires de Amy Gutmann [et al.]; traduit de l'américain par Denis-Armand Canal. Champs. Essais; 372. Paris: Flammarion, 2009.

Todd, Emmanuel. *Qui est Charlie?: Sociologie d'une crise religieuse*. Cartes et graphiques de Philippe Laforgue. Paris: Editions du Seuil, 2015.